

ANTHONY GOTTLIEB

SOCRATE
Filosoful martir

Traducere din limba engleză

de

TEODORA PAVEL



Editura Științifică

București, 2000

Coperta: DORIN BOTEZ

Redactor: TEODORA PAVEL

© Anthony Gottlieb, *Socrates*

Phoenix, a division of the Orion Publishing Group Ltd., 1998

Toate drepturile asupra ediției de față
aparțin Editurii Științifice, București, 2000

ISBN 973-44-0282-X

Autorul este recunoscător lui Sir Kenneth Dover pentru comentariile făcute la citirea proiectului acestei cărți.

Filosoful martir: Socrate

Filosofia își are sfântul și martirul ei în persoana lui Socrate. Nici un alt mare filosof nu a mai fost atât de preocupat de o viață trăită în mod drept. Asemenea altor martiri, Socrate a ales moartea, când probabil ar fi putut să o evite, prin renunțarea la ideile sale. Potrivit lui Platon, care se afla acolo, Socrate le-a spus judecătorilor: „(...) nu aveți dreptate dacă vă închipuiți că acela care poate fi cât de cât folositor trebuie să cântărească sorții de moarte ori de viață, ci nu să ia aminte la un singur lucru, ori de câte ori făptuiește ceva, și anume dacă ceea ce face e drept sau nedrept și dacă e lucru vrednic de un om bun sau de un om rău.“ (AS, 28 b, p. 28) Dar spre deosebire de alți sfinți, Socrate avea un simț dezvoltat al umorului, care uneori se manifesta ca vorbă de duh, alteori ca o ironie pregnantă. Și spre deosebire de sfinții oricărei religii, credința sa nu se baza pe revelație sau speranță oarbă, ci pe devotamentul față de rațiunea argumentativă. Din acest punct de vedere, nu se lăsa influențat de nimic altceva.

Prietenii povesteau despre straniețea sa. Într-o seară, după cină, după cum ne spune un dialog platonian, un tânăr care fusese împreună cu Socrate în armată, povestește:

„(...) Începu a sta pe gânduri într-un loc și rămase acolo în picioare, meditând, chiar din revărsatul zorilor. Apoi, cum nu se lămură asupra obiectului cercetării sale, nu s-a mai urnit din loc, ci a stat reflectând mai departe. Și se făcuse miezul zilei și oamenii se uitau la dânsul, minunându-se, și-și spuneau unul către altul că Socrate stătea în acel loc din zori, meditând la te-miri-ce! Și când unii dintre cei care-l văzuseră își sfârșiră, despre seară, lucrul, după ce mâncară, își scoaseră afară paturile de campanie (era vară atunci), atât cât să se culce la aer, cât și spre a urmări dacă Socrate rămâne și noaptea acolo. Iar el rămase până s-a făcut ziuă și apărut soarele. Atunci zise întâi o rugăciune către soare, și apoi se făcu nevăzut.“ (BN, 220 c)

În ciuda modului în care își folosea timpul liber, Socrate a avut o prestație militară onorabilă.

Un alt prieten povestea cum, în drum spre banchetul unde se desfășoară acțiunea din dialogul amintit, „Socrate, adâncit în gânduri, rămânea mereu în urmă.“ (BN, 174 d) Acesta s-a furișat atunci pe prispa unui vecin pentru a-și continua

meditația: „(...) Acesta-i obiceiul lui. Se retrage așa, uneori, și stă pironit te miri unde.” (BN, 175 b) Celelalte obiceiuri ale sale nu includeau spălatul; chiar și prietenii săi cei mai buni au căzut de acord că era un lucru neobișnuit să-l vezi proaspăt îmbăiat și încălțat. Umbla ponosit îmbrăcat și avea o înfățișare hirsută, nu avea niciodată bani și mânca pe apucate. A admis în fața juraților că „Nu am trăit o viață ca toți ceilalți. Nu mi-a păsat nici de bani, nici de onoruri militare sau civile și de toate celelalte care sunt în cetatea noastră” (AS, 36 b, p. 37). Dar Socrate nu credea că aceste avantaje ale unei vieți convenționale și bogate erau dăunătoare în sine. Nici nu era un ascet în sensul uzual al termenului. Nu a predicat niciodată abstenența (putea, se spune, să bea cot la cot cu prietenii, deși nu a fost vreodată văzut beat), nici nu i-a îndemnat pe ceilalți să trăiască tot atât de simplu. Fiind o persoană rezistentă și activă, avea prea multe de făcut pentru a mai acorda atenție veșmintelor, mâncării sau banilor.

În marea parte a timpului, pe lângă contemplarea interioară, găsea timp să vorbească și cu ceilalți. Discuțiile cu el erau, se pare tot atât de intense ca și momentele sale de abstracție solitară. Un general vestit care îl cunoștea a spus:

„Nu știi, mi se pare, că acela care, prin părerile și, parcă, prin neamul său, se află aproape de Socrate și stă adesea cu el de vorbă, este nevoit

— chiar dacă mai înainte începe să discute despre altceva — să nu se oprească până nu ajunge, purtat de către șirul gândirii acestuia, să dea socoteală despre sine însuși, cum trăiește acum și care a fost existența sa trecută; iar atunci când a ajuns aici, Socrate nu-l va mai lăsa până nu va fi cercetat bine și frumos absolut totul.“ (LC, 187 e, p. 250)

Socrate era sărac, nu făcuse nimic în viață și avea o origine umilă — tatăl său fusese pietrar, iar mama sa, moașă. Faptul că avea totuși acces la înalta societate din Atena atestă darul remarcabil al conversației. Alcibiade, care a povestit despre noaptea când Socrate fusese santinelă, i-a comparat discursul cu muzica lui Marsyas, zeul apelor care „(...) se folosea de flaut și vrăjea pe oameni prin puterea artei ce se desprinde de pe buzele sale.“ (BN, 215 b) Alcibiade îi spune lui Socrate:

„Cât despre mine, prieteni, de nu m-aș teme c-am să vă par cu totul amețit de băutură, aș fi în stare să jur chiar acum și să vă mărturisesc ce urme adânci au săpat în sufletul meu cuvintele lui și sub ce farmec mă simt chiar în clipele acestea? Când îl ascult, inima mea bate mai tare decât a corybanților. Lacrimi îmi pică din ochi sub vorbele sale. Dacă mă uit împrejur, bag de seamă că și alții mulți alții dintre cei ce-l

aud, resimt același lucru. (...) Dimpotrivă, acest Marsyas de aici nu o dată m-a adus într-o astfel de stare sufletească, încât chiar viața să-mi pară nesuferită, așa cum sunt și așa cum o trăiesc. (...) Dar el mă silește să recunosc că, în vreme ce-mi lipsesc atâtea, eu nu mă îngrijesc de mine și am timp pentru afacerile atenienilor.“ (BN, *idem* 215 d)

Tânărul Alcibiade era într-adevăr „băut“ în acel moment al banchetului, deci fără îndoială că s-a lăsat dus de val. Este un fapt adevărat că toată lumea se lăsa dusă de val când vorbea despre Socrate, fie că este vorba despre apologia lui Alcibiade sau despre diatribele dușmanilor.

Alcibiade tânjea, de asemenea, după dragostea lui Socrate. Legăturile dintre filosofi din Atena și tinerii discipoli presupunea în mod curent homoerotismul, mai ales în cercul lui Platon. Atras de frumusețea fragedă a tinerilor, un bărbat în vârstă le va atrage atenția flatându-le înțelepciunea. Însă atât Platon, cât și Socrate au contestat homosexualitatea, Alcibiade cel puțin a fost de-a dreptul umilit când Socrate a refuzat să răspundă afecțiunii sale. Așa cum Socrate a explicat în epocă, a rezistat avansurilor lui Alcibiade din motive etice, și nu pentru că nu se simțea atras de acesta. Alcibiade era din cale afară de frumos, în timp ce Socrate se distingea prin urâțenie. Cu toate acestea, Alcibiade i-a

remarcat doar frumusețea interioară: „Așa sunt și eu: mușcat de ceva care e mai dureros încă, am primit cea mai cumplită lovitură ce poate izbi pe cineva în inimă, în suflet, ori cum trebuie să numesc locul ăsta. Am fost în adevăr rănit și mușcat de cuvântul filosofie, un rău care se ține mai sălbatic ca năpârca, ori de câte ori prinde un suflet tânăr și nu lipsit de înzestrare.“ (BN, 218 a)

Socrate își lua în râs propria urâțenie, deși putea transforma într-un subiect serios un lucru atât de frivol. Se pare că un cunoscut de-al lui Socrate, Critobulos, l-a provocat odată la un „concurs de frumusețe“, în care fiecare trebuia să convingă un juriu improvizat că era cel mai arătos dintre toți. Socrate inaugurează concursul:

Socrate: Primul pas ar fi, așadar, să te ascult, apoi să-mi răspunzi la întrebări... Susții că... frumusețea poate fi descoperită doar la om, sau și la alte lucruri?

Critobulos: De fapt, părerea mea este că frumusețea poate fi găsită și la un cal sau un bou, și la alte lucruri neînsuflețite. De asemenea, un scut, sau o sabie, sau o lance pot fi frumoase.

Soc.: Dar cum se întâmplă că toate lucrurile sunt frumoase, dacă ele sunt diferite?

Crit.: Ele sunt frumoase dacă sunt bine alcătuite pentru menirea lor sau dacă în mod natural slujesc nevoilor noastre.

Soc.: Știi cumva de ce avem nevoie de ochi?

Crit.: Firește, pentru a vedea.

Soc.: În cazul acesta, nu mai e nevoie să spun că ochii mei sunt mai frumoși decât ai tăi.

Crit.: Cum așa?

Soc.: Pentru că, în timp ce ochii tăi văd doar înainte, ai mei, fiind bulbucați, vor vedea și lateral.

Crit.: Vrei să spui că un crab are o vedere mai bună decât orice alt animal?

Soc.: Fără îndoială...

Crit.: Bine, să zicem; dar cine are un nas mai frumos, tu sau eu?

Soc.: Cred că eu, dacă Destinul ne-a dat nasul pentru miros. Pentru că nările tale sunt îndreptate spre pământ, dar ale mele adulmecă aerul, astfel încât prind mirosuri din toate părțile.

Crit.: Dar cum se face că un nas cârn pare mai frumos decât unul drept?

Soc.: Pentru că acesta nu împiedică vederea, ci o lasă liberă; în timp ce un nas mai mare împiedică vederea.

Crit.: Cât despre gură, sunt de acord. Dacă a fost creată pentru mâncare, ai putea ai lua îmbucături mult mai mari decât mine. Și nu crezi că sărutarea ta va fi mai tandră din cauza buzelor mai pline?

Soc.: Potrivit argumentului tău, s-ar părea că am buze mai slute decât ale unui asin...

Crit.: Nu mai sunt în stare să discut cu tine, lasă-i pe ei să împartă sorții... (Xenofon, *Banchetul*, V, LCL, vol. 4, p. 599)

Firește că Socrate a pierdut. Știa că nu putea câștiga și că totul fusese doar pentru amuzament. Această întâmplare (citată din dialogul altui admirator, Xenofon) nu l-ar fi făcut nicidecum pe Alcibiade să lăcrimeze, cel mult, acesta ar fi râs cu lacrimi și nici nu-l înfățișează pe Socrate într-o ipostază foarte rafinată. Departe de aceasta: este doar perioada de început a filosofului. Dar să remarcăm cum această simplă zeflema are același caracter socratic întâlnit în binecunoscutele dezbateri dificile din dialogurile filosofice ale lui Platon.

În primul rând este vorba de metoda sa caracteristică de a pune întrebări. În loc de a propune propria sa teză, Socrate îl lasă pe celălalt să facă astfel și să ajungă la consecințele pe care le crede de cuviință. Socrate va cere mai întâi o definiție lămuritoare asupra subiectului dezbătut, în acest caz, asupra frumuseții. Critobulos mușcă momeala și dă propria definiție: „lucrurile sunt frumoase și bune dacă sunt potrivite pentru scopul pentru care au fost făcute sau dacă servesc nevoilor noastre în mod natural.“ În acel moment, Socrate îl va prinde în mreje. Nu îi va fi deloc greu să afirme că el însuși este frumos, dacă frumusețea a primit definiția

respectivă. Jocul dialecticii socratice consta în faptul de a clarifica definițiile date de ceilalți.

Concursul de frumusețe dezvăluie, în același timp, ironia complexă a lui Socrate. El știa că este urât și mai știa că definiția frumuseții propusă de Critobulos este eronată. Cu toate acestea, se poartă ca și cum nici unul dintre aceste lucruri nu ar fi astfel: pare foarte încântat când folosește definiția pentru a demonstra că este, de fapt, înzestrat cu frumusețe. Dar încercarea sa nu urmărește să abuzeze de cuvintele lui Critobulos pentru a câștiga competiția printr-o viclenie. De fapt, nici măcar nu încearcă să câștige. În timp ce pretinde că se luptă pentru a câștiga concursul, acesta face cu totul altceva: împrumutând în glumă definiția lui Critobulos, Socrate a demonstrat că definiția acestuia a scăpat din vedere esența frumuseții. Ea nu poate fi definită, așa cum toată lumea știe, doar în termeni de adecvare și utilitate. Astfel, în timp ce încerca în mod ironic să îl convingă pe Critobulos de propria frumusețe, Socrate asertase deja, ca rezultat negativ, faptul că definiția frumuseții nu este aceea pe care o dăduse cunoscutul său.

Socrate a negat în mod frecvent că ar ști ceva, de pildă, despre frumusețe, virtute sau dreptate. Ignoranța mărturisită a devenit astfel semnul său distinctiv. Ca și pretenția ludică la frumusețea personală, negarea sa era pe jumătate ironică, pe jumătate serioasă. Deși a susținut tot timpul că nu

învață pe nimeni, dialogurile sale semănau foarte mult cu niște lecții — destul pentru a fi acuzat în instanță că a avut o influență dăunătoare asupra tinerilor. Mă voi opri acum asupra la procesul lui Socrate și la apărarea sa, pentru a arăta de ce a devenit atât de incomod pentru unii atenieni conservatori, dar atât de celebru în rândul filosofilor.

Procesul lui Socrate a avut loc în 399 î.Hr., când avea aproape 70 de ani. Acesta a fost acuzat pentru faptul de a nu fi recunoscut zeii oficiali ai statului, închinându-se la o altă zeităte și pentru faptul că a corupt tinerii. În spatele procesului exista un evident fundal politic, însă acest lucru nu înseamnă că procesul a fost înscenat din rațiuni politice. Politica, religia și educația erau implicate în chestiune și oricum am privi lucrurile, Socrate afirma lucrurile nepotrivite la momentul nepotrivit.

În 404 î. Hr., cu cinci ani înainte de proces, războiul de 27 de ani dintre Atena și Sparta s-a sfârșit cu înfrângerea atenienilor. Democrația ateniană a fost răsturnată și înlocuită de domnia celor treizeci de tirani, numiți de Sparta. În timpul domniei tiranilor, crimele lor au fost atât de numeroase, încât ei au condus doar pentru un an, deși democrația a fost reinstaurată abia în 401 î. Hr. În mod firesc, democrații se simțeau încă în nesiguranță. Existau destule motive de inconfort provocate de prezența lui Socrate în cetate.

Doi foști apropiați ai acestuia au fost implicați în tiranie. Unul dintre ei, Critias, fusese conducătorul celor treizeci și un om din cale afară de sângeros. Celălalt, Charmides, fusese unul dintre sfetnicii lor (amândoi erau, din întâmplare, cunoscuți ai lui Platon). Alcibiade s-a dovedit, mai degrabă a fi o povară. Aristocrat încăpățânat și arogant, el a fost acuzat de impietate și de câteva scandaluri minore, petrecute în timp ce era băut. Alcibiade a auzit de acest acuzații în timp ce se afla într-o expediție militară în Sicilia. În loc să le facă față, a trădat și a trecut de partea spartanilor. Toate acestea au fost în defavoarea lui Socrate, fostul mentor al acestora.

În 403 î. Chr., totuși, o amnistie politică a fost declarată în Atena, astfel încât condamnarea lui Socrate nu era posibilă pe baze explicit politice. De altfel, îngrijorarea datorată influenței sale era întemeiată. În timpul lungului război cu Sparta, atenienii au devenit din ce în ce mai irascibili. Aceștia aveau senzația că intelectualii slăbeau societatea ateniană, subminându-i concepțiile și valorile tradiționale. Iată de ce un bărbat care îi fascina pe tinerii fără ocupație cu întrebările sale despre dreptate a reușit să trezească suspiciunea. Faptul că a existat o caricatură a lui Socrate în ipostaza de învățător plin de ifose și subversiv într-o piesă de Aristofan, jucată la Atena cu 24 de ani mai devreme, nu a îmbunătățit situația. Și indiferent de

adevărul care ar exista în zvonul potrivit căruia Socrate nu credea în zeii tradiționali — se pare că a respins acuzația, deși nu foarte convingător — fără îndoială că acesta nu s-a apropiat în mod ortodox de divinitate. Modul în care vorbea despre *daimonion*, „duhul păzitor“ sau „semnul său divin“ personal a reprezentat un serios motiv de îngrijorare cu privire la faptul de a fi „adus zei noi în cetate“, după cum sună acuzarea. Acest lucru ar fi fost un delict cumplit împotriva democrației ateniene, încă nesigure. Puterea de a decide ce anume trebuia venerat religios aparținea numai statului; acesta avea propriile proceduri pentru recunoașterea oficială a zeilor și oricine care le nesocotea, sfida de fapt legitimitatea statului democratic. Socrate se împotrivise de fapt tuturor acestor lucruri în momentul în care se afla în fața celor 500 de cetățeni atenieni care urmau să-l judece.

Platon s-a aflat la proces; *Apologia* (sau „discursul de apărare“) lui Socrate pe care îl va scrie câțiva ani după aceea, este probabil, prima sa lucrare. Există motive să credem că, în această scriere, Platon a încercat din răspuțeri să prezinte un Socrate real, deși nu a încercat neapărat să redea exact cuvintele sale. Astfel că mă voi baza pe Platon, ca și până acum. Aici nu avem alternativă, Socrate din *Apologia* lui Platon este singurul care există în toată istoria filosofiei.

Din punct de vedere legal, discursul este o realizare nereușită. Socrate începe prin a spune că nu este un orator priceput; acesta este un procedeu retoric standard, dar în cazul nostru, va trebui să fim de acord cu el, dacă intenția sa era pur și simplu să fie achitat. Aproape orice va spune pentru a respinge acuzațiile oficiale este ori irelevant, ori neconvingător. De exemplu, în privința religiei, Socrate se va mărgini să-și ia în râs acuzatorul. Acesta va ajunge să se contrazică, afirmând că Socrate este un ateu desăvârșit care crede că nu există nici un zeu. Dar dacă ar fi așa, observă Socrate, cum mai este el vinovat pentru faptul de a fi adus zei noi? Acuzației de corupere a tineretului, Socrate îi răspunde neconvingător și pe ocolite cum că nu ar fi putut face un asemenea lucru, din moment ce este împotriva intereselor sale. A corupe o persoană înseamnă a-i face rău, iar dacă vei face rău cuiva, atunci aceasta va încerca să riposteze. Așadar, el nu ar fi riscat în mod sigur, argument care nu a convins pe nimeni.

Socrate știa că judecătorii erau deja porniți împotriva sa ca urmare a calomniilor lui Aristofan și a încercat să corecteze această impresie. El nu este, după cum spune, o persoană care predă pentru bani, ca „sofiștii“ de profesie, cu care Aristofan l-a confundat. Această afirmație este întrutotul adevărată, pentru că nu a cerut nimănui nici un bănuț. Însă, a acceptat să cânte în schimbul unui

blid cu mâncare. Primea ospitalitate ca o răsplată tacită pentru conversația sa plină de tâlc și se pare că nu mai avea nici un fel de altă ocupație. Așadar, modul în care își câștiga existența nu era foarte diferit de cel al sofistilor, fără să mai spunem că ambele moduri de viață ar fi astăzi suspecte. De asemenea, a încercat să evite acuzația potrivit căreia învăța oamenii să argumenteze în mod viclean pentru a avea câștig de cauză într-o problemă nedreaptă. Dar Socrate a respins acuzația, afirmând că nu știa destul pentru a mai învăța pe cineva.

Aceasta este principala temă din *Apărare*, care este mai mult o apologie generală a modului său de viață decât o respingere a acuzațiilor oficiale. Socrate se apără în esență afirmând că le-a făcut un bine ateniensilor supunându-i la un examen filosofic, dar că aceștia mai degrabă au fost deranjați, fapt pentru care l-au condamnat și la moarte.

Socrate afirmă că îndeplinește numai dorința zeilor atunci când are dispute cu cetățenii Atenei. Un prieten de-al său a mers o dată la oracolul din Delphi și a întrebat dacă există vreun om mai înțelept decât Socrate. Nu, a venit răspunsul care i-a indus lui Socrate o stare înspăimântătoare de confuzie — sau cel puțin, așa spune el. Și aceasta pentru că a susținut întotdeauna că nu era înțelept câtuși de puțin: „(...) Și multă vreme am fost nedumerit ce vrea să spună; apoi, greu de tot, m-am hotărât să cercetez lucrul cam în felul acesta...” (AS,

21 b, p.18.) El a făcut astfel stând de vorbă cu tot felul de oameni care aveau reputația de înțelepți. Însă era mereu dezamăgit, deoarece nici un pretins înțelept nu putea face față întrebărilor sale. Acesta era în stare de obicei să respingă eforturile celorlalți de validare a tezelor proprii, de obicei prin punerea în lumină a unor consecințe neavenite și neașteptate ale punctelor de vedere. De asemenea, a stat de vorbă și cu poeți, însă nici ei nu l-au putut mulțumi, nefiind în stare să-și analizeze poemele. După o astfel de întâlnire:

«Plecând de acolo, cugetam în sinea mea: „Într-adevăr, eu sunt mai înțelept decât acest om: mă tem că unul dintre noi nu știe nimic bun și frumos, numai că el își închipuie că știe ceva, deși nu știe; eu însă, de vreme ce nici nu știu, nici nu-mi închipui. Se pare, deci, că sunt mai înțelept, și anume tocmai prin acest lucru mărunț, prin faptul că, dacă nu știu ceva, nici nu-mi închipui că știu“.

» (AS, 21 d, p. 20)

Atunci, dintr-o dată, Socrate a înțeles spusele oracolului:

«Căci de fiecare dată cei de față își închipuiau că eu, în înțelepciunea mea, știu ceea ce dovedeam că celălalt nu știe; dar de fapt, cetățeni, mă tem că înțelept e numai Zeul și,

prin vorbele oracolului, el spune că înțelepciunea omenească valorează puțin sau chiar nimic; și mi se pare că acest lucru îl numește „Socrate“, folosindu-se de numele meu ca să facă din mine o pildă, ca și cum ar spune: „Oameni buni, cel mai înțelept dintre voi care, la fel ca Socrate, și-a dat seama că într-adevăr, cât privește înțelepciunea, nu e bun de nimic“». (AS, 23 a, pp. 21—22)

Cu alte cuvinte, aleasa înțelepciune a lui Socrate rezidă în faptul că este conștient de cât de puține știe. Desigur, înțelepciunea lui Socrate e ceva mai mult decât atât, așa cum va admite în alte dialoguri platonice. Totuși, acesta susține că „nici un argument nu vine de la mine, ci întotdeauna de la cel care dialoghează cu mine... Eu unul, nu cunosc nimic mai mult decât acest lucru mărunț: ce argument să primesc de la celălalt, înțeleptul, și să îl întâmpin după cuviință.“ (TH, 161 b, p. 206) Acesta se înfățișează pe sine ca un maieut intelectual a cărui metodă de a pune întrebări aduce la lumină gândurile celorlalți. Dar priceperea sa în clarificare și dezbattere, pe care o posedă din plin, nu este o formă de înțelepciune adevărată, cel puțin în ceea ce-l privește pe Socrate. Înțelepciunea adevărată se identifică cu o cunoaștere perfectă a temelor eticii și a modului în care trebuie să trăim. Când Socrate adoptă ignoranța, se referă la ignoranța cu privire la fundamentele moralității și nu cu

privire la o anume formă de scepticism în raport cu problemele zilnice. El se ocupă numai cu reflecția etică, neputându-și abandona misiunea fără a avea conștiința faptului că a încurajat-o și la alții:

„Căci dacă vă spun că asta ar însemna să mă supun Zeului și că de aceea îmi e cu neputință să stau liniștit, nu mă veți crede, socotind că-mi bat joc de voi; pe de altă parte, dacă vă spun că pentru un om e chiar cel mai bine să discute în fiecare zi despre virtute și despre celelalte lucruri cu privire la care m-ați auzit vorbind și supunându-mă pe mine și pe alții cercetării, în timp ce viața lipsită de această cercetare nu e trai de om, dacă vă spun toate acestea, mă veți crede cu atât mai puțin. Totuși așa stau lucrurile, cetățeni, dar să vă conving nu e ușor.“ (AS, 37 e, p. 39)

Trimiterile cucernice la înțelepciunea Zeului (uneori acesta vorbește de un singur Zeu, alteori de zei) sunt în stare să mascheze atitudinea sa neconvențională în raport cu divinitatea. Când afirmă că numai Zeul este înțelept, pare să facă o afirmație cu sens figurat, așa cum am da din umeri și am spune „Dumnezeu știe!“. Astfel, vedeți cum va interpreta cuvintele „Zeului“, încercând să ironizeze voalat înțelepciunea „Lui“. Oracolul din Delfi era singura voce autentică și la îndemână a Zeului: totuși

Socrate nu-i accepta pur și simplu spusele, ci se străduia întotdeauna să le verifice adevărul. Acesta va afirma în altă parte că „(...) nu m-am lăsat convins decât de rațiunile care, după o examinare atentă, s-au dovedit a fi cele mai bune“ (CR, 46 b, p. 64); în același timp, acesta se va apropia în același mod de sfaturile Zeului. Sentința divină conform căreia nici un om nu este mai înțelept decât Socrate va fi contestată dacă un are un temei adevărat pe care acesta să i-l poată găsi.

Socrate se exprimă pe ocolite atunci când afirmă că misiunea sa este divină, deoarece oracolul delfic nu l-a sfătuit să meargă mai departe și să filosofeze. El chiar spune la un moment dat că rolul de a iniția discuții și de a pune întrebări a fost „rânduit de Zeu, atât prin răspunsul oracolului, cât și prin vise, ca și în orice chip în care a rânduit vreodată voința divină câte unui om să facă ceva.“ (AS, 33 c, p. 34) Dar atunci când spune în continuare că aceasta este o afirmație adevărată și „ușor de cercetat“, cercetarea sa constă doar în faptul de a susține că misiunea sa este un lucru bun din punct de vedere moral. El nu va avea nici un argument pentru afirmația că Dumnezeu i-a spus să facă astfel. Probabil că s-a apropiat mai mult de adevărul chestiunii când spunea: „Iată, sunt dator să vă povestesc cum am rătăcit, ca un om supus la grele munci, pentru că oracolul să devină pentru mine ceva de neclintit“ (AS, 22 a, p. 20.) Acesta îi supunea șirului de întrebări pe cei

care se credeau înțelepți îndemnat fiind de propria sa conștiință și inteligență. În același timp, putea susține că acest lucru „exprimă vrerea Zeului“, deoarece astfel de acțiuni confirmă într-adevăr sentința delfică potrivit căreia nimeni nu este mai înțelept decât Socrate. Dar cuvintele Zeului sunt în mare parte o amăgire, care pun mai bine în lumină scopul moral al lui Socrate și îi sporesc audiența. Principalul motiv pentru care filosofează este simplul fapt că i se pare cel mai potrivit lucru de făcut.

Socrate afirmă că acțiunile sale sunt influențate de *daimonion*, un duh păzitor sau o voce care l-a însoțit din copilărie. El este, se pare, zeitatea neortodoxă sau „noul zeu“ la care se referă acuzațiile împotriva sa. Încă o dată, sfatul *daimonionului* este urmat fără o analiză prealabilă, la fel ca și sfatul unui prieten sau ca sentințele oracolului delfic. Vocea *daimonionului* reprezintă, fără îndoială, ceea ce numim vocea conștiinței prudentiale. Socrate afirmă: „(...) încă de când eram copil, există un glas care, ori de câte ori se face auzit, mă oprește să fac ceea ce aveam de gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva.“ (AS, 31 d, p. 32) Duhul păzitor l-a oprit să se amestece în politică, altminteri, dacă ar fi devenit o figură publică, ar fi fost ucis cu mult timp înainte să fi putut face vreun bine. Iată de ce alegerea sa a fost să-i ajute pe oameni de unul singur:

„(...) Nu fac nimic altceva decât să colind orașul, încercând mereu să vă conving, și pe tineri, și pe bătrâni, să nu vă îngrijiți de trup și de bani mai mult, nici deopotrivă ca de suflet, spre a-l face să fie cât mai bun, spunându-vă că nu virtutea se naște din avere, ci din virtute vin și averea și toate celelalte bunuri, pentru fiecare om în parte, ca și pentru cetate.“ (AS, 30 a, p. 30)

Această convingere părea mai curând bizară pentru acea vreme. Astfel, Socrate se adresează unui atenian: „Nu ți-e rușine că de bani te îngrijești, ca să ai cât mai mulți și cât mai multă glorie și cinstire, iar de cuget și de adevăr și de suflet, ca să fie cât mai frumos, nu te îngrijești și nu-ți pasă?“ (AS, 29 e, p. 30) El trebuie să fi fost extrem de incomod pentru atenieni când a spus în timpul procesului că le făcea un bine incomparabil, arătându-le erorile modului lor de viață. Acest lucru s-a întâmplat într-un moment al procesului când i se stabilise deja vinovăția, cerându-i-se să opteze pentru o pedeapsă care să pareze condamnarea la moarte a acuzării. Așa cum îi stă în fire, el va trata această responsabilitate în mod ironic. Ceea ce merită pentru a le fi făcut atenienilor un bine nu este de fapt o pedeapsă, ci o răsplată, alegând ca statul să îi dea de mâncare pentru tot restul vieții. O astfel de onoare era de obicei rezervată

învingătorilor la Jocurile Olimpice; dar Socrate merita mai mult, acesta spunând: „Pentru că aceia vă fac să vă credeți doar mulțumiți, dar eu vă fac să fiți.“ (AS, 36 e, p. 38) Apoi își va încheia această parte a discursului oferindu-se să achite în schimb o amendă la îndemnul lui Platon și al altor prieteni care erau gata deja să o plătească. Dar atenienii nu mai aveau răbdare. Au votat pentru condamnarea la moarte în număr mai mare decât cei care l-au găsit vinovat. Acest lucru înseamnă că unii dintre ei, care l-au declarat mai înainte nevinovat, s-au înfuriat atât de tare datorită impertinenței sale încât, fie că și-au schimbat hotărârea, fie au decis să scape de el prin orice mijloace.

Unii povestesc că, în timp ce Socrate părăsea curtea, un admirator devotat, dar cam nătâng, a început să se vaite, cel mai greu de suportat pentru el fiind faptul că Socrate a fost condamnat la moarte pe nedrept. „Cum, răspunse Socrate, încercând să-l liniștească, ai fi preferat să fiu condamnat în mod drept?“ (Xenofon, *Apărarea lui Socrate*, 28)

Cât despre moarte, el este destul de bătrân și aproape de sfârșitul vieții care a fost trăită bine și cu folos. De altfel:

„(...) să te temi de moarte, cetățeni, nu este nimic altceva decât să-ți închipui că ești înțelept fără să fii, înseamnă să crezi că știi ceea ce nu știi. Căci nimeni nu știe ce este moartea și nici dacă

nu e cumva cel mai mare bine pentru om, dar toți se tem de ea ca și cum ar fi siguri că e cel mai mare rău. Iar acest fel de a gândi cum să nu fie tocmai prostia aceea vrednică de dispreț — de a crede că știi ceea ce nu știi? Eu însă, atenieni, poate că tocmai prin aceasta și în acest punct mă deosebesc de cei mai mulți (chiar dacă ar însemna să spun că într-o privință sunt mai înțelept decât altul), și anume că, dacă nu știu mare lucru despre cele din Hades, îmi și dau seama că nu știu.“ (AS, 29 e, p. 30)

Dacă există într-adevăr viață după moarte, adaugă acesta, s-ar întâlni „(...) cu oricare altul dintre cei vechi care a murit de pe urma unei judecăți nedrepte, și stând să spun pășaniile mele alături de ale lor, cred că n-ar fi lucru lipsit de farmec.“ (AS, 41 b, p. 43)

În ciuda ignoranței metodice și a practicii maieutice prin care aducea la lumină ideile altora, Socrate avea totuși convingeri proprii. Din nefericire, acestea nu au mai fost scrise. Una dintre aceste convingeri era că filosofia reprezintă o activitate profundă și interpersonală; ea constituie un subiect de discuție între câteva persoane care poartă o controversă pentru ca fiecare să găsească adevărul pentru sine. Spiritul unei astfel de întreprinderi nu poate fi cuprins prin lectură sau din tratate. Iată de ce Platon și Xenofon (și câțiva dintre contempo-

ranii lor a căror operă s-a pierdut) au ales să prezinte învățătura lui Socrate în forma dialogurilor. Dialogul: *îndeletnicirea* și monumentul său.

Există patru martori cheie pentru gândirea profundă a lui Socrate: Platon, Xenofon, Aristofan și Aristotel. Nici unul dintre aceștia nu corespunde întocmai așteptărilor unui istoric. Platon oferă cele mai multe date, dar el nu este un ghid obiectiv deoarece, practic, și-a divinizat maestrul. Se poate astfel să fi exagerat atunci când îl prezintă plin de calitățile cele mai alese. Astfel, timp de 40 de ani de reflecție și predare, timp în care ideile lui Platon s-au schimbat destul de mult, l-a transformat pe Socrate în purtătorul său de cuvânt. Pentru Platon, înțelepciunea socratică era indiscutabilă, astfel că, ori de câte ori Platon găsea că o aserțiune este înțeleaptă, i-o atribuia lui Socrate. Platon însuși, sau poate un prieten apropiat, și-a descris dialogurile ca „opera unui Socrate înfrumusețat și modernizat.” (Platon, *Scrisoarea a doua*, 314 c, CDP, p. 1567) Faptul este problematic din două puncte de vedere, o dată pentru că Socrate vorbește adesea în aceste dialoguri în numele lui Platon, apoi pentru că este făcut să spună lucruri diferite în etape diferite ale evoluției filosofice a lui Platon.

Ce mai rămâne de spus despre ceilalți trei martori? Mărturia lacunară a lui Xenofon este cu totul diferită. Acesta nu a avut (asemenea lui Platon) o înzestrare filosofică ieșită din comun. Nu este nici

o crimă să fii un general ieșit la pensie retras la țară, dar un astfel de om nu este poate cel mai sigur custode al memoriei unuia dintre marii gânditori ai lumii. Xenofon folosește personalitatea lui Socrate pentru a furniza câteva găselnițe cu privire la cultivarea pământului și la tactica militară. De asemenea, îl descrie ca pe un plicticos convențional: „Purtarea sa era plină de respect față de lege: se supunea întru totul legilor, atât în viața civilă, cât și în cea militară, astfel încât era un model pentru toată lumea.” (Xenofon, *Amintirile lui Socrate*, IV, LCL, p. 309) Un cunoscut profesor de filosofie antică l-a numit pe Xenofon „un îngâmfat bătrân și mărginit.” (Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, 1982, p. 448) Pentru a fi drepti cu el, va trebui să spunem că oricine îl admira pe excentricul Socrate la fel ca Xenofon nu putea fi totuși atât de mărginit. Dar Xenofon nu era Socrate, de multe ori scăpându-i straniețea caracterului și scopurile pe care el le urmărea. Dacă Xenofon s-a străduit din răspuțeri să-l transforme pe Socrate într-o persoană respectabilă și cumsecade, atunci dramaturgul Aristofan s-a străduit să ajungă în direcția opusă. Acesta îl descrie pe Socrate ca un smintit arțăgos macinat de întrebări cum ar fi în ce direcție zboară țânțarul. Aristotel explică simplu neputința sa de a-l descrie pe Socrate prin faptul că s-a născut cu 50 de ani mai târziu.

Totuși Aristotel ne oferă o informație vitală. Deși nu a avut acces direct la opiniile lui Socrate, a studiat în jur de douăzeci de ani la Academia lui Platon, având de multe ori prilejul de a sta de vorbă cu acesta și de a-i asculta părerile. Astfel, a fost în situația de a face diferența între gândirea celor două persoane. Într-o mare măsură, mărturia lui Aristotel ne permite să vedem esența socratică din dialogurile lui Platon, care este oarecum pus în umbră. Aristotel a fost astfel în stare să aibă o atitudine mai lipsită de venerație decât Platon, și de aceea a reușit să adopte o abordare mai obiectivă a învățăturii sale.

Faptul că cele patru surse principale cu privire la Socrate sunt atât de diferite a devenit până la urmă un avantaj. Se pare că trăsăturile comune variatelor relatări sunt cu atât mai mult predispuse la autenticitate. Și cu cât știm mai multe despre fiecare dintre ele, cu atât ne va fi mai ușor să lăsăm deoparte simpatiile personale și să-l întrezărim pe adevăratul Socrate. Urmând astfel de indicii, cercetătorii moderni au aflat multe lucruri despre filosofia celui care efectiv a filosofat până la moarte.

Cel mai simplu este să analizăm filosofia lui Socrate în relație cu gândirea platonice. Datarea aproximativă a dialogurilor platonice, la care se adaugă câteva detalii biografice, fac posibilă retrasarea unei călătorii intelectuale care a început alături de Socrate, dar care eventual, l-a lăsat cu

mult în urmă. În primul rând, Platon a început cu o reconstrucție amplă a conversațiilor purtate de către iubitul său învățător. În mod treptat, interpolări mitice și pitagorice au fost inserate în ideile lui Socrate pe măsură ce pitagoricii din Italia și-au exercitat influența asupra lui Platon. Și putem presupune că Platon a ajuns până la urmă să invoce numele lui Socrate pentru a expune tot felul de subiecte.

Discuțiile relevante ale adevăratului Socrate se refereau exclusiv la modul în care ar trebui să trăim. Acestea aveau mai ales în vedere virtuțile, considerate convențional în număr de cinci: curajul, cumpătarea, pietatea, înțelepciunea și dreptatea. Rolul său era cel de a-i îndemna pe oameni să aibă grijă de sufletul lor, încercând să înțeleagă și să adopte aceste virtuți. Misiunea era destul de importantă pentru a-i umple timpul, însă Platon avea ambiții mult mai mari cu privire la maestrul său. Acesta a scris un număr de dialoguri care nu se axează pe moralitate, dar al căror protagonist este totuși Socrate. De exemplu, *Republica* se deschide cu o discuție despre dreptate, dar până la urmă se va ajunge la abordarea unor teme care îl interesează pe Platon.

Chiar atunci când Socrate cel adevărat susținea că nu mai avea nici un argument la îndemână, Platon adesea făcea un pas în față, acordându-i opinii ferme. De exemplu, Socrate era de părere că ceea ce se întâmplă după moarte rămâne o între-

bare deschisă. Dar în *Phaidon*, unde Socrate rostește ultimele cuvinte înainte de a bea cucuta în închisoare, el va aduce, datorită artei lui Platon, o seamă de argumente în sprijinul nemuririi sufletului.

Se pare că Platon a avut câteva îndoieli cu privire la ceea ce se va întâmpla după moarte. Acesta credea că sufletul este separat de trup, că preexistă morții și că va continua să existe după moarte. Sub influența pitagorică, a susținut, de asemenea, că în timpul vieții, fiind legat de trupul fizic, sufletul ducea o existență pângărită și inferioară, de care trebuia „purificat“, „desprins de trup ca de niște lanțuri.“ (PH, 67 d, p. 65) Potrivit acestui dialog, ceea ce poate spera un om bun după moarte este să se bucure de unificarea, sau cel puțin de participarea la acele forme necorporale de existență mai înalte numite „formele divine“. Mai ales filosoful ar trebui să-și considere întreaga viață o pregătire pentru eliberarea binecuvântată adusă de moarte. După cum am văzut, Socrate a dus o viață de lipsuri și neconvențională care în mod sigur nu părea din această lume. Dar Platon era fără îndoială de pe altă lume, ceea ce este un lucru diferit (de fapt, el a dus o viață îndestulată până ca sufletul să se elibereze din legăturile trupului său bine hrănit).

Socrate s-a supus virtuților deoarece se simțea obligat din punct de vedere moral să facă astfel, aici și acum. Viața pământească își impunea propriile

reguli și propriile clipe de fericire, nefiind doar o simplă pregătire pentru altceva. Motivele lui Platon erau mai puțin directe, deoarece își orientase deja privirea spre lumea de dincolo. Cei doi filosofi aveau în comun opinia potrivit căreia virtutea reprezintă căutarea binelui definită nu numai ca mod de acțiune, ci și ca proiect intelectual. Totuși, ei au înțeles acest proiect în mod diferit. Socrate credea că faptul de a înțelege virtuțile era o precondiție necesară pentru posedarea acestora. Un om nu poate fi virtuos cu adevărat dacă nu știe ce este virtutea, iar singurul mod în care poate accede la această cunoaștere este să examineze descrieri ale unor virtuți particulare. Iată de ce Socrate mergea în diferite locuri pentru a sta de vorbă cu oamenii și pentru a le pune întrebări. Și Platon credea în această cercetare argumentativă, dar a interpretat-o mai degrabă în cheie mistică. În timp ce Socrate credea că analiza definițiilor are un scop, în speță exercitarea virtuții, Platon considera cercetarea ca un scop în sine. A căuta definiții era pentru Platon o căutare a Formei ideale, eterne și neschimbătoare; contemplarea unor astfel de forme era în sine forma cea mai înaltă a binelui. Iată de ce a și considerat că metoda socratică a interogației se îndrepta spre acest lucru.

Pentru Platon, filosofia este o treaptă către lumea superioară a formelor, dar nu oricine putea urca până acolo. Treptele mai înalte erau rezervate

celor înzestrați cu talent dialectic-argumentativ, elitei, ca inițiații unui cult religios sau ca discipolii lui Pitagora care păstrau cu strictețe secretele maestrului. În schimb, Socrate s-a apropiat într-un mod mult mai democratic de cunoaștere și virtute. Viața care nu este supusă metodei interogației, așa cum a spus în faimosul discurs de apărare, nu merită să fie trăită, dar aceasta nu este o sentință valabilă pentru toți, ci numai pentru câțiva aleși. Oricine își poate examina prin reflecție propria viață și astfel să ducă o existență demnă. Socrate era dispus să poarte o dispută cu oricine, rege sau cârpaci, iar pentru el, aceasta era într-adevăr filosofie, fapt care ar fi folosit foarte puțin formelor platonice sau înzestrărilor necesare pentru descoperirea lor.

Unul dintre lucrurile care l-a condus pe Platon la misterioasele forme a fost fascinația sa pentru matematică, un alt subiect pitagoreic și încă o diferență între acesta și Socrate. La intrarea în Academia platonice se spune că erau scrise cuvintele „Aici nu sunt primiți cei care nu știu geometrie”; Aristotel s-a plâns mai târziu de faptul că, „pentru cei de azi, matematica a luat locul filosofiei...” (MT, 992 a 32, p. 89) — o exagerare supărătoare, dar la obiect. Platon a fost surprins în privința obiectelor matematicii, cum ar fi numerele și triunghiurile, de faptul că sunt ideale, eterne, neschimbătoare și independente de lucrurile

telurice, vizibile. Cu siguranță că numărul patru nu poate fi văzut sau pipăit: acesta există așadar, după cum susține Platon, într-o lume diferită. Iar liniile, triunghiurile și alte tipuri de obiecte care apar în demonstrațiile matematice nu pot fi nici ele identificate cu nimic de ordin fizic. Liniile fizice particulare și triunghiurile nu sunt nimic altceva decât aproximări ale celor ideale din punct de vedere matematic. O linie perfectă, de exemplu, nu are consistență; dar orice linie vizibilă sau conturul obiectelor din natură, va avea întotdeauna o densitate proprie. Dată fiind fascinația matematicii, Platon a considerat că alte tipuri de știință ar trebui s-o copieze, referindu-se la obiecte ideale și necorporale. Aceste obiecte ale cunoașterii erau formele.

În unul dintre dialogurile sale, Platon a utilizat un exemplu geometric pentru a susține următorul lucru: cunoașterea formelor, care pentru el au fost asimilate cu tipurile importante de cunoaștere, este primită înainte de naștere. Adevărurile derivate din rațiunea pură, așa cum este cel al matematicii, nu sunt descoperite, ci sunt rememorate printr-un efort anamnetic, așa cum au fost primite într-o existență anterioară, când sufletul era imaterial și putea întâlni formele în mod direct. Astfel, la drept vorbind, nu putem spune că aceste adevăruri sunt învățate în vreun fel: efortul este unul de reamintire. Când sufletul se încarnează într-un trup, memoria nu mai păstrează cunoașterea acumulată: cum scria

Wordsworth în *Intimations on Immortality*, „viața noastră este doar somn și uitare.“ (V, 1807) Wordsworth nu se gândea în mod special la geometrie, ci la ideile platonice. Pentru a ilustra această teorie, Platon îl determină pe „Socrate“ să obțină câteva noțiuni de geometrie de la un tânăr sclav ignorant. Acest lucru este destinat să confirme ideea platonică potrivit căreia cunoașterea este reamintită dintr-o existență anterioară, arătând de ce învățătura lui Socrate este, într-adevăr, cum susținea acesta, o maieutică.

Problema pe care „Socrate“ o propune sclavului este să afle aria unui pătrat cu laturile precizate. Apoi, el va desena un pătrat cu laturile de două picioare și cu o arie de patru picioare, întrebând apoi care va fi lungimea laturilor dacă aria ar fi de opt picioare. La început, sclavul ignorant spune că laturile vor fi de două ori lungimea pătratului inițial, adică de patru picioare. „Socrate“ desenează un alt pătrat și îi arată că a greșit, din moment ce aria unui astfel de pătrat va fi nu de opt, ci de șaisprezece picioare. Sclavul este surprins să afle că nu știe atât de multe pe cât credea că știe. „Socrate“ observă aici: „ceea ce am înfăptuit îl va ajuta, pe cât se pare, să descopere în ce situație se află: fiindcă acum, văzând că nu știe, va căuta bucuros să afle...“ (MN, 84 b, p. 392) Apoi, cu ajutorul altor desene și punând întrebările potrivite, Socrate îl conduce pe sclav să elaboreze răspunsul de unul singur: laturile

unui triunghi cu o arie de două ori mai mare decât cea a modelului, vor avea aceeași lungime ca diagonală pătratului inițial, rezultat care este o demonstrație prescurtată a teoremei lui Pitagora. Evrika: din moment ce Socrate nu i-a spus aceasta sclavului, el trebuie să fi „știut“ deja teorema.

Acest episod nu demonstrează de fapt teoria platonicească a reamintirii, ci ilustrează o teză socratică distinctă despre cunoaștere și transmiterea acesteia. Întrebările adresate de Socrate sclavului sunt într-adevăr călăuzitoare (la care se adaugă desenele), totuși este adevărat că sclavul va descoperi răspunsul de unul singur. Nu i s-a spus doar câte picioare are o ogradă sau care este capitala Greciei. El a ajuns să aprecieze ceva cu ajutorul propriilor facultăți intelectuale. Așadar, Socrate poate susține cu modestie că nu a transmis de fapt nimic, acționând exact ca o moașă care ajută la nașterea unui copil. Și încă un lucru: după cum afirmă Socrate, nu este de ajuns ca sclavul să recurgă la exemplu doar o singură dată, pentru a cunoaște cum trebuie noțiunile matematice:

„Deocamdată aceste păreri au început să răsară în el ca prin vis: dar dacă cineva îi va pune din nou aceste întrebări, de multe ori și în multe chipuri, fii sigur că până la sfârșit el va ști aceste lucruri la fel de bine ca oricare altul. (...) E adevărat că le va ști fără să-l învețe nimeni,

numai din întrebări, regăsind singur, din sine însuși, toată știința?“ (MN, 85 c, p. 395.)

Vor fi necesare alte întrebări din partea lui Socrate. Cu alte cuvinte, sclavul are nevoie de aceeași tactică folosită de Socrate și în cazul atenie- nilor, până la urmă destul de nerecunoscători. Așa cum afirmă în *Apărarea...*, dacă cineva suține că știe ce este bunătatea, „(...) nu-l voi lăsa să plece îndată și nu mă voi îndepărta de el, ci-l voi întreba și-l voi cerceta și-l voi mustra.“ (AS, 29 c, p. 30) Astfel, prin povestea anamnezei asistate, Platon a dat un exemplu percutant pentru modul în care proceda Socrate pentru a-i ajuta pe ceilalți să aducă opiniile la lumină. Ca și cum Socrate asista la con- turarea și la închegarea unei cunoașteri care era deja acolo.

Cam așa stau lucrurile cu exemplul platonice al triunghiului și al pătratului. Este ușor de presupus că un maestru priceput îl poate face pe discipol să descopere o evidență matematică fără să o explice în prealabil — oricine a avut un profesor bun va recunoaște această experiență. Dar ce se poate spune despre dreptate și celelalte virtuți care îl interesau pe adevăratul Socrate? Etica este mai confuză decât matematica: ea nu are la îndemână, după toate aparențele, nici o demonstrație sau probă. Atunci, probabil că faptul de a cunoaște vir- tutea este diferit de învățarea matematicii.

Socrate știa acest lucru, în același timp fiind conștient că doctrinele etice nu pot fi demonstrate. De fapt, lucrurile stau cu totul altfel, deoarece accentul era pus pe incertitudine și pe caracterul improbabil al cercetărilor sale. De exemplu, înainte de a începe argumentarea uneia dintre tezele sale, Socrate afirmă: „Și ce vrei dovadă mai bună de neștiință decât să nu ai aceleași păreri cu cei înțelepți? Am însă o minunată calitate, și tocmai ea mă salvează: nu-mi este rușine să învăț, ci, întrebând, caut să aflu cât mai mult.” (HM, 372 d, p. 28) Teza susținută este greșită, după cum îi spune Socrate interlocutorului său, dar să urmărim totuși firul argumentului și poate vom fi în stare să-l corectăm. Când filosoful spunea mai devreme că „(...) pe lângă atâtea cusururi, acesta este singura mea calitate” (HM, *idem*), el este plin de modestie. Însă era destul de clar că nu avea o demonstrație matematică cu privire la virtute.

Totuși, ajunge la vreo concluzie din acest punct de vedere? Va reuși până la urmă să ajungă la cunoașterea virtuții? Într-un anume sens, da. Deși indirect, va contura câteva perspective remarcabile despre virtute, care tind să formeze în ansamblu o teorie a vieții umane. Cât despre faptul de a reuși să-și convingă audiența de teoria sa, răspunsul este, în general, negativ. Dar acesta nu intenționează să facă astfel, deoarece nu are siguranța că teoria este adevărată, și apoi, în această privință, oamenii tre-

buie să afle propriul drum spre adevăr. Intenția sa este să testeze opiniile despre virtute, acest test aplicându-se atât propriilor opinii, cât și asupra interlocutorilor săi. Testul va fi verificat printr-o probă dialectică: definiții sau interpretări ale diverselor subiecte supuse cercetării pentru a fi elucidate, și elementele care vor rezista interogației vor fi provizoriu acceptate. Rezultatele obținute printr-o astfel de abordare nu garantează înțelepciunea, ele fiind totuși cea mai bună abordare posibilă. O astfel de cercetare conduce de fapt la un anumit fel de cunoaștere, astfel încât afirmarea socratică a ignoranței absolute este în parte ironică. Majoritatea cercetărilor adevăratului Socrate din dialogurile platonice oscilează fără a conduce la o concluzie finală. Ambiția lui Socrate constă în faptul de a descoperi ce este dreptatea; de obicei, o bună parte a zilei, caută răspunsuri prin cetate, apoi trebuind să plece acasă în aparență cu mâinile goale. Discuțiile ajung cel puțin să clarifice câteva lucruri pe parcurs. De exemplu, într-un dialog platonice timpuriu, Socrate stă de vorbă cu Eutyphron despre natura pietății sau a sfințeniei. Deși Socrate nu reușește să stabilească exact ce este pietatea, reușește până la urmă să arate lucruri interesante despre ceea ce ea nu este.

Cei doi bărbați s-au întâlnit în fața porticului arhontelui-basileu, când Eutyphron tocmai era pe cale să-și acuze propriul tată pentru faptul de a fi

provocat fără intenție moartea unui sclav care înjunghiasse un alt servitor. Socrate este surprins de faptul că Eutyphron intenționează să deschidă un asemenea caz. Eutyphron afirmă că deși familia consideră o impietate ca un fiu să-și acuze tatăl de crimă, el știe mai bine cum stau lucrurile. Familia sa nu cunoaște sensul pietății, în timp ce el „cunoaște cu exactitate toate aceste lucruri.” (ET, 5 a, p. 264) Iată de ce nici nu are îndoieli cu privire la justetea acțiunii sale. Socrate se miră de înțelepciunea auto-suficientă a lui Eutyphron, rugându-l să-i spună și lui ce este pietatea. La început, Eutyphron afirmă că este un lucru plăcut zeilor. Dar Socrate îl va face să observe că zeii de obicei nu se înțeleg deloc între ei, astfel încât s-ar putea să nu le placă sau să accepte aceleași lucruri. Astfel, faptul că un zeu acceptă sau nu un anumit lucru nu poate fi niciun criteriu al pietății: un zeu l-ar putea accepta, iar altul nu, caz în care nimeni nu ar putea fi pios în cel mai înalt grad. Așadar, Socrate și Eutyphron amendează definiția propusă, afirmând că doar un acord al zeilor ar putea stabili ceea ce este pios. Dar Socrate va aduce în discuție o altă întrebare: „oare ceea ce e pios este iubit de zei pentru că e pios, sau este pios pentru că e iubit de zei?” (ET, 10 a, p. 271)

Aceasta este o întrebare foarte bună, atât de bună încât la început Eutyphron nici măcar nu o înțelege. Iată ce urmărește întrebarea: orice lucru

acceptat de zei este pios doar pentru că l-au acceptat zeii, sau ei sunt constrânși să accepte doar un anumit număr de lucruri, tocmai pe acelea care sunt pioase, chiar dacă le acceptă sau nu? Din nefericire, Platon nu a dispus de termeni care să clarifice întrutotul această distincție. Astfel, când Socrate încearcă s-o explice, descrierea sa se complică în chestiuni gramaticale irelevante, nefiind de aceea decisivă. Cu toate acestea, Socrate a reușit să scoată în evidență o dilemă cu privire la relația dintre religie și moralitate. Dacă vom pune aceeași întrebare cu privire la ceea ce este bun din punct de vedere moral, iar nu cu privire la pietate, vom vedea că suntem confrunțați cu o alegere destul de relevantă: ori bunătatea nu poate fi explicată doar cu referire la ceea ce vor zeii, ori afirmația potrivită căreia zeii sunt buni reprezintă o tautologie — caz în care adorarea zeilor ar semnifica doar adorarea celui mai puternic. Pentru Leibniz (la începutul secolului al XVIII-lea, perioadă în care zeii fuseseră demult înlocuiți de Dumnezeu):

„Cei care cred că Dumnezeu a lăsat binele și răul printr-un decret arbitrar... îi iau lui Dumnezeu atributul de *bun*: cum L-am mai putea lăuda pentru ceea ce face, dacă tot ceea ce face este făcut la fel de bine?“ (*Teodiceea*, 176)

În dialogul platonice, Socrate nu a împins argumentul atât de departe. Dar a observat că valorile morale nu pot fi derivate doar din luarea în calcul a voinței divine, din moment ce un a astfel de procedeu le-ar răpi zeilor (sau lui Dumnezeu) orice autoritate morală distinctă. Eutyphron acceptă în aparență replica, deși mai încolo își va schimba părerea, grăbindu-se spre tribunal înainte de a mai putea fi oprit. Astfel, Socrate a reușit să înainteze cu folos, chiar dacă până la urmă nu va rezolva problema pusă în discuție. Totuși, a mai rămas ceva neconvingător în declarația de intenție a lui Socrate cu privire la argumente de acest gen. Metoda interogației sau orice alt tip de întreprindere intelectuală posedă cu adevărat avantajele practice pe care acesta le descrie? Chiar dacă nu a afirmat niciodată că poate oferi întregul adevăr despre virtute, chiar dacă vom fi de acord că a adus o inovație intelectuală, este greu de înțeles cum întrebările sale au putut avea forța pe care le-a insuflat-o. Problema rezidă în opinia potrivit căreia o dezbatere despre virtute ne poate face într-adevăr mai buni. Acesta nu este un aspect accidental, ci reprezintă ideea pe care pe care o invocă Socrate pentru a justifica modul în care îi supune pe oameni la încercarea examenului interior. Acesta crede că este spre binele lor, nu numai pentru că asemenea discuții au valoare în sine, dar mai ales pentru că reprezintă singura cale spre virtutea personală. Acest lucru pare cel puțin

neverosimil. Fără îndoială, este un lucru să știi că un principiu de acțiune este bun, și altul să te porți în consecință. Cineva nu ar putea să descopere tot felul de lucruri despre virtute stând de vorbă cu Socrate, ca apoi să plece și să se poarte ca un ticălos? După cum am văzut, Critias, Charmides și poate Alcibiade au făcut exact la fel.

Aristotel l-a atacat pe Socrate în aceste rânduri: „Nu trebuie să ne limităm cercetarea la a ști ce este [virtutea], ci trebuie să o extindem la modul în care este produsă“ (*Magna Moralia*, 1182 a 4, CWA, p. 1868.) Acesta a fost acuzat de ratarea distincției dintre chestiunile practice și cele teoretice:

„El a crezut că virtutea este un fel de cunoaștere, astfel încât cunoașterea dreptății și faptul de a fi drept au apărut în același timp... De aceea, a cercetat ce este virtutea, iar nu cum sau de unde apare. Aceasta este bine cu privire la cunoașterea teoretică, pentru că astronomia, sau fizica, sau geometria nu există dacă nu vom cunoaște și contempla natura lucrurilor care formează subiectul acestor științe... Dar scopul științelor practice este diferit... Pentru că nu dorim să cunoaștem ce este curajul, ci faptul de a fi curajos, nici ce este dreptatea, ci faptul de a fi drept, tot așa cum vrem să fim sănătoși, mai curând decât să știm ce este sănătatea...“ (*idem*, 1216 b 2, CWA, p. 1925)

Socrate avea pregătit un răspuns la toate acestea. Ar fi putut răspunde în felul următor: „Ești nedrept cu mine. Motivul pentru care Critias, Charmides și alți discipoli neascultători nu au devenit virtuoși este faptul că nu au învățat destul despre virtute. Dacă aș fi stat mai mult de vorbă cu ei, ei ar devenit cu adevărat drepecți. Astfel, în timp ce sunt de acord că nu dorim să știm doar ce este virtutea, dar și să fim virtuoși, susțin că, dacă am ști ce este virtutea, practicarea ei ar veni de la sine. Dar continui să spun că nu știu ce este; deci nu o pot încă produce în mine însumi, să nu mai vorbim și de alții. Iată de ce trebuie să o căutăm fără încetare.“

Principala miză a acestei replici este evidentă. Nu putem spune că argumentarea pe care Socrate o aduce metodelor sale a fost respinsă: ea nu a fost de altfel testată, deoarece încă nu a descoperit ce este virtutea. Dar chiar și așa, de ce ar trebui să-l credem când afirmă că deplina cunoaștere a virtuții, chiar dacă ar fi reușit să o obțină, ar produce o purtare virtuoză? Dacă vom observa ce voință slabă au uneori oamenii, cât de egoiști și mărginiți sunt, ipoteza pare neverosimilă. Oamenii știu adesea că un lucru este imoral, și totuși îl fac oricum. De ce am gândi că ar fi diferiți dacă ar ști mai multe?

Aristotel a considerat, că Socrate avea o reprezentare simplificată asupra psihologiei umane: „El înlătură partea irațională a sufletului, înlăturând astfel atât pasiunile, cât și caracterul.“ (*ibid.*, 1182 a 21, CWA, p. 1868) Socrate a interpretat acțiunea umană și emoția în termeni raționali și intelectuali, lăsând deoparte impulsurile și iraționalitatea volitivă. „(...) nimeni care-și exercită judecata nu ar putea acționa împotriva a ceea ce crede că e mai bine, iar dacă acționează astfel o face din ignoranță.“ (EN, 1145 b 27, p. 155) Acest lucru explică importanța exagerată pe care a acordat-o Socrate cercetărilor despre virtute. Dacă singurul motiv pentru care oamenii nu ajung să fie desăvârșiți este ignoranța lor, atunci soluția imoralității este într-adevăr, mai multă cunoaștere.

Din acest punct de vedere, Platon este mult mai cu picioarele pe pământ și mai realist decât Socrate. El a recunoscut o „parte irațională a sufletului“, parte aflată în conflict cu „partea rațională.“ (datorită influenței pitagoreice, acesta a fost descris uneori ca un conflict între suflet și corp) Producerea virtuții însemna astfel pentru Platon nu numai transmiterea cunoașterii, ci și încurajarea unui anumit comportament. În statul utopic descris în *Republica*, acest lucru implica pregătirea atentă și disciplinarea tineretului, grija pentru mediul în care se dezvoltă —

chiar pentru muzica pe care o asculta și pentru poveștile pe care avea voie să le citească.

Evident că Socrate nu avea nevoie de o asemenea pregătire. El era fără îndoială un maestru al autocontrolului și al disciplinei. Poate că acesta era faptul care explică de ce avea atât de mari așteptări de la ceilalți și pentru care a presupus că o cunoaștere a dreptății ar fi fost de ajuns pentru a deveni drepti. S-a spus despre Socrate că „în forța caracterului său rezidă slăbiciunea filosofiei sale.” (K. Joel, în W.K.C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge, 1971, p. 138) Aceasta este o formulare concisă, dar ideile lui Socrate au o mai mare coerență decât se crede. De altfel, trebuie spus că perspectiva surprinzător de raționalistă asupra psihologiei nu era singura problemă. Chiar dacă o persoană înțeleaptă ar fi la fel de disciplinată ca el și s-ar naște cu partea irațională a sufletului lipsă, este greu de văzut cum o astfel de persoană ar deveni automat morală. Nu ar putea cineva să fie la fel de rațional ca Socrate, la fel de înțelept ca acesta, dar de asemenea, la fel de rău ca Satan din poemul lui Milton care s-a închinat de bunăvoie răutății prin cuvintele: „O, Răutate, tu să-mi fii un Bine?” (*Paradisul pierdut*, IV, 110) Și asta împotriva concepției lui Socrate care susținea (după Aristotel) că „nimeni nu va alege răul, știind că este astfel.” (*Magna Moralia*, 1200 b 26, CWA, p. 1900) Nu numai că Socrate a ignorat din comoditate impulsivitatea și caracterul

irațional, dar se pare că a susținut și imposibilitatea nemuririi. După toate aparențele, nu a întâlnit niciodată un om căzut, să nu mai vorbim de un înger căzut.

Atunci era el pur și simplu naiv? Nietzsche a amintit în scrierile sale de „naivitatea divină și siguranța modului socratic de viață“ (*Nașterea tragediei*, 13), dar acesta pare să se fi referit la la clarviziunea lui Socrate, nu doar la nevinovăția sa ridicolă. Nietzsche a reflectat îndelung la obiceiul lui Socrate de a se exprima prin formulări în aparență naive, ajungând la concluzia că că era vorba de fapt despre „o înțelepciune glumeață“ (*der Wanderer und sein Schatten*, 1880, 86), dându-și seama că este important să ne amintim de împrejurările în care Socrate conducea discuțiile. Marea parte a punctelor de vedere paradoxale care pot fi atribuite lui Socrate se bazează pe lucruri spuse cuiva, sau cu care a fost de acord pentru un scop anume și într-o împrejurare distinctă. El a căutat să învețe — în timp ce nega tot timpul că ar învăța pe cineva — mereu sâcâitor, lingușind și provocând. A încercat să dezvăluie adevărul lucrurilor testând în joacă diferite idei pe ascultătorii săi. Iar gluma intelectuală avea un rol destul de mare. „Ea era Muza lui Socrate“, a scris Galenus, medic și filosof din secolul al II-lea d. Hr.: „seriozitate amestecată cu o cantitate de voioșie.“ (*Despre folosirea părților corpului*, I. 9)

Lucrurile neverosimile ce apar în opiniile sale nu pot fi scuzate doar prin faptul că nu vorbea serios. Acest lucru ar putea salva aparența simțului comun, dar numai cu prețul renunțării la adevărul afirmațiilor sale. Totuși, Socrate poate fi mai bine înțeles prin apel la proiectul său educativ. Voi încerca acum să identific teoria despre viața umană care se află în spatele afirmațiilor socratice aparent naive și neverosimile. Imediat vor ieși la lumină câteva idei care s-au dovedit a fi până la urmă foarte folosite, nu numai pentru lămurirea unora dintre ascultătorii săi de atunci, dar și pentru încurajarea unei filosofii morale subsecvente.

Teoria socratică începe și se termină cu problema sufletului; în *Apărarea...*, Socrate afirmă că lucrul cel mai important lucru în viață este grija pentru fericire. Sufletul, va spune el în altă parte, este „(...) acea parte pe care nedreptatea o înjosește și dreptatea o înalță.” (CR, 47 e, p.67) Dar el nu se referă la acțiunile celorlalți, ci la acelea care îi aparțin. A face binele înseamnă să-ți înalți propriul suflet, în timp ce a face rău ar însemna să-l rănești. Din moment ce fericirea sufletului are valoare supremă, nici un alt fel de înjosire nu este atât de importantă. Nimic din ceea ce îți fac alții nu te poate răni îndeajuns astfel încât să anuleze binele pe care îl poți avea acționând în acord cu dreptatea. În concluzie, oamenii răi își fac rău doar lor înșiși:

„(...) pentru un om bun nu există nimic rău nici în viață, nici în moarte...” (AS, 41 d, p. 43)

Iată de ce nu se teme Socrate de tribunalul care îl judecă. El nu se va umili printr-o purtare nedemnă pentru a fi achitat, pentru că „(...) nu acest lucru e greu, atenieni, să scapi de moarte, ci cu mult mai greu e să scapi de ticăloșie; căci fuge mai repede decât moartea.” (AS, 39 b, p. 41) Un motiv pentru care este greu să oprim răul să ne ajungă din urmă este faptul că de multe ori încercăm să ne răzbunăm, dacă cineva ne-a nedreptățit. Dar din moment ce este întotdeauna o greșeală să faci rău — deoarece aceasta va dăuna sufletului, indiferent de motivul pentru care l-ai făcut — Socrate susține că răul nu trebuie niciodată plătit cu aceeași monedă. Cu alte cuvinte, trebuie să întoarcem și celălalt obraz.

Acest lucru intră în conflict cu vechile convenții morale din Grecia, potrivit cărora un rău făcut dușmanilor este acceptat, fiind în schimb inacceptabil în cazul prietenilor sau al familiei. Etica riguroasă a lui Socrate înlătură astfel de distincții între oameni și propune în loc o morală universală. Surprinde faptul că el face toate acestea prin apel la interesul personal, și nu la tipul de intenții altruiste care sunt de obicei considerate ca motive pentru comportamentul moral. Faptul de a face bine se referă la grija pentru partea sinelui care contează cel mai mult, adică sufletul. Aici nu este vorba de simplu egoism

deoarece singurul mod de a accede la bine este acțiunea dreaptă, precum și practicarea celorlalte virtuți. Fericirea nu poate fi obținută prin situarea cupidă a propriilor interese deasupra intereselor celorlalți, ci numai prin situarea autoperfecționării morale deasupra oricărui alt motiv. Această etică neobișnuită nu se bazează nici pe speranța unei recompense divine, nici pe teama de pedeapsă. Roadele virtuții vor fi culese mai devreme sau mai târziu, deoarece „(...) a trăi conform binelui este unul și același lucru cu a trăi frumos și drept“ (CR, 48b, p. 67), iar „dar cel ce trăiește bine este fericit și norocit, cel ce trăiește rău este nenorocit.“ (RP, 354a, p. 119) Din punctul de vedere al lui Socrate, fericirea și virtutea sunt legate, fiind în interesul oamenilor să se poarte moral.

Acest lucru este deosebit de greu de acceptat. Mai ales pentru că un aspect nedrept al vieții îl reprezintă prosperitatea celor ticăloși, fapt care mai degrabă acoperă de nori înșoritul cer socratic. Dar, pentru Socrate, îngrijirea atentă a sufletului aduce tot felul de lucruri bune care nu ies imediat în evidență. Acesta susține că există conexiuni neașteptate între lucrurile bune ale vieții, fericirea devenind astfel o problemă mai complicată decât am crede la prima vedere. S-ar părea că ticăloșii se bucură de tot felul de plăceri, dar de fapt există câteva la care nu au acces, acestea fiind destul de importante pentru a pune la îndoială ideea că asemenea oameni

sunt fericiți cu adevărat. Plăcerile intelectului intră în această categorie, existând un număr mare de astfel de satisfacții care nu pot fi obținute fără exercitarea virtuților. Un exemplu simplu: dacă nu ești cumpătat, nu vei avea o sănătate bună și probabil că te vei lipsi de multe plăceri viitoare de dragul celor prezente. Așadar, fără practicarea virtuților, un om nu poate fi până la urmă atât de fericit.

De aici rezultă că printre aspectele unei vieți bune care sunt în mod subtil și surprinzător legate între ele se află virtuțile. Socrate afirmă că ele apar împreună, ca un ansamblu, sau nu apar deloc. Argumentele sale pornesc, ca de obicei, de la tentativa de a demonstra că o anumite virtute nu poate interveni în lipsa altei virtuți. Curajul, de exemplu, presupune înțelepciunea. Îndrăzneala nu are nici o valoare dacă ești nesocotit, pentru că așa-zisul curaj va degenera în nechibzuință. Iar toate celelalte virtuți se îmbină în moduri similare. Una dintre ele, adică virtutea înțelepciunii, are un rol special. Pentru că, în lipsa unei fărâme de înțelepciune, oamenii se vor înrăi prea mult pentru a mai vedea consecințele, astfel încât să poată face deosebirea dintre ceea ce este drept și nedrept — premisa fundamentală pentru un mod virtuos de viață. În lipsa înțelepciunii, nu vom fi în stare să fim cu adevărat fericiți, deoarece fiecare bine care ne poate face fericiți, poate, de asemenea, să fie folosit în mod greșit, având astfel efecte opuse. De aceea, avem

nevoie de înțelepciune atât pentru a culege roadele lucrurilor bune, cât și pentru a practica virtutea.

Pentru Socrate, conexiunea dintre virtute și înțelepciune era atât de strânsă, încât într-un sens a ajuns să le identifice. Acestea păreau să derive una din cealaltă. Potrivit lui Socrate, dacă cineva posedă vreuna din celelalte virtuți, trebuie să posedă și înțelepciune — altminteri, nu ar fi fost în stare să devină virtuos. Iar dacă posedă înțelepciunea, va poseda și celelalte virtuți — deoarece, fiind înțelept, își va da seama că nu poate fi fericit fără practicarea celorlalte virtuți. După cum am văzut, Socrate a considerat că un comportament moral este o binefacere pentru suflet, astfel că un ticălos se va leza pe sine din punct de vedere spiritual chiar prin faptele sale. Dacă acest lucru este adevărat, atunci orice om înțelept își va da seama de adevăr. Oricine va recunoaște adevărul și care pune preț pe sufletul său, așa cum trebuie să facă o persoană înțeleaptă, va evita să comită vreo nedreptate. Firul argumentului explică de ce Socrate susține că nimeni nu face răul în mod conștient, iar dacă cineva comite un lucru nedrept, singura explicație plauzibilă este faptul că nu realizează consecințele nefaste ale acțiunilor sale. Într-adevăr, el acționează astfel din ignoranță. În concluzie, aceste tipuri de considerații au susținut ideea lui Socrate potrivit căreia dacă discuțiile sale au îndreptat oamenii către înțelepciune, acestea îi vor îndrepta și către virtute.

Într-unul dintre dialogurile platonice, Socrate a inclus multe elemente ale teoriei sale în timpul unei discuții avute cu Calicles, un tânăr aristocrat cu aspirații la viața publică:

„Așa încât se impune, Calicles, ca omul înțelept, fiind așa cum am explicat, drept, curajos, pios, să fie pe deplin un om bun; fiind bun, el împlinește binele și frumosul în toate acțiunile lui; împlinind binele, este senin și fericit, în timp ce omul nemernic, care săvârșește numai rele, este nefericit.“ (GR, 507 c, p. 370)

A reușit într-adevăr Socrate să demonstreze toate acestea? Ascultătorii săi au luat adesea în râs salturile logice pe care le făcea fără să ostenească. Un asemenea efort părea suspect, mai ales cu privire la concepția sa despre fericire. Aristotel a avut încă o dată dreptate în obiecția sa: „Cât despre cei care pretind că un om supus torturii de a fi tras pe roată sau copleșit de mari nenorociri este fericit dacă este un om virtuos, ei nu fac decât să debiteze, cu sau fără voie, un nonsens.“ (EN, 1153 b 19, p. 80) O singură dată, unul dintre auditorii lui Socrate a remarcat cu îndreptățire și cu un aer încurcat: „Dacă vorbești serios și se întâmplă să fie adevărate cele ce susții, ce altceva decât o viață deandoaselea trăim noi oamenii, care

facem toate lucrurile împotriva, pare-se, a ceea ce trebuie?“ (GR, 481 c, p. 338)

Tot ceea ce a urmărit Socrate să facă a fost să remodeleze ideile morale ale oamenilor. Desigur, aceasta nu a fost ușor. Pentru a reuși să realizeze acest lucru prin dezbatere, discuțiile erau destul de diferite față de cele teoretice, „căci nu stăm de vorbă nu știu despre ce lucru întâmplător, ci despre felul în care trebuie trăit.“ (RP, 352 d, p. 116) Uneori era necesară o doză de exagerare și de simplificare, pentru ca tema etică în discuție să devină mai pregnantă. De exemplu, când Socrate spunea că nimic nu poate dăuna unui om bun, nu vroia să nege că unele lucruri nedorite se pot întâmpla celor virtuoși. El încerca doar să-și convingă ascultătorii să considere aceste întâmplări nefericite ca fiind mai puțin importante decât nenorocirea pervertirii propriului suflet. Când spunea că un om rău este nenorocit, el nu insinua că o astfel de persoană nu se putea bucura din când în când și de zile mai bune. Dar dorea să-și convingă audiența de binefacerile virtuții, în sensul cel mai larg al termenului și să aibă milă de cei care nu se puteau împărtăși din acestea. Iar când a afirmat că bunătatea este aducătoare de bogăție, nu voia să spună că o purtare corectă te va îmbogăți pe dată. În contextul în care se preocupa mai mult cu negarea legăturii dintre bunătate și bogăție decât cu demonstrația fenomenului invers, el avea în minte o reprezentare

a celui mai bun mod de viață, pentru care toate lucrurile bune sunt realizate și trăite din plin, mulțumită practicării înțelepciunii și a celorlalte virtuți.

Într-adevăr, acesta nu este un set obișnuit de dogme; de fapt, nici nu este vorba despre dogme. Ceea ce am numit teoria socratică despre viața umană nu este o teorie explicit prezentată ca atare. Aceste idei sunt singurele pe care s-a bazat pentru interogarea celorlalți, sau care în aparență au rezistat încercărilor dialecticii. Scopul final, care probabil că nu va fi niciodată atins, era cel de a accede la un tip de cunoaștere comparabil cu cel al meșterilor pricepuți, nu în cizmărie sau în prelucrarea metalelor, ci în arta supremă de a trăi.

Ceea ce a realizat Socrate ar trebui mai curând înțeles ca o ascensiune ezitantă pe drumul care conduce la o cunoaștere morală desăvârșită. Uneori, drumul se bifurca pe măsură ce Socrate continua să ironizeze și să convingă, sau arunca în joc un argument destinat să-i stimuleze pe tovarășii săi de drum într-o direcție interesantă (sau cel puțin, să-i facă să se oprească și să reflecteze). Rezultatul, așa cum a spus Nietzsche, era înțelepciunea glumeață. Și pentru că era vorba de un tip de înțelepciune sau de cunoaștere specificată moral la care Socrate încerca să ajungă, argumentele sale devin aproape discursive prin idealism și apelul la sentimentele morale, la logică și la bun simț. Iată de ce, luate *in*

abstracto, ca simple construcții logice, ele prezintă destule omisiuni neașteptate de tipul celor pe care Aristotel le-a observat.

Socrate nu construiește doar o reprezentare inspirată a vieții ideale. Stilul conversației sale e caracterizat prin legătura strânsă dintre discursivitate și logică, fapt pentru care este mai curând o contribuție la filosofia argumentativă decât la transmiterea unei învățături. Tot ceea ce spune este prezentat în contextul argumentului: sunt necesare rațiuni, o examinare a inferențelor, rafinarea definițiilor, este nevoie de o deducție a consecințelor și de o respingere a ipotezelor. Aceasta este singura abordare destul de serioasă pentru a rezolva chestiunea modului în care ar trebui să trăim. Pentru Socrate, un discurs responsabil trebuie să fie susținut de un argument rațional. O simplă trecere în revistă a concluziilor sale, așa cum le-am prezentat aici, nu redă forța legăturii dintre idealism și logică. O astfel de rezumare îi reduce inevitabil gândirea la o sumă de propoziții izolate de mediul lor. Gândurile sale s-au dezvoltat în timpul discuțiilor, iar ele trăiesc acum doar în cadrul dialogurilor platonice timpurii.

Socrate nu era un maestru ușor de urmat, cel puțin pentru că refuza să fie astfel. Totuși nu ne surprinde faptul că, după moartea sa, câțiva dintre prieteni au dorit să continue cumva opera acestuia.

Din moment ce nu este ușor să spunem până unde a mers acțiunea lui Socrate, nu ar trebui să ne surprindă nici faptul că acești așa-numiți succesori ai lui Socrate au îmbrățișat până la urmă cauze foarte diferite. Cel mai important dintre discipolii săi este Platon, ceilalți fiind o grupare eterogenă. Însă trei dintre ei au avut, într-un sens sau altul, o influență semnificativă.

Antisthene din Atena și Euclid din Megara care au fost alături de Socrate la moartea acestuia, au întemeiat două școli de gândire ale căror urme au putut fi detectate câteva secole mai târziu. Școala întemeiată de un alt prieten al lui Socrate, Aristip din Cirene în Libia (cca. 435-355 î. Hr.) nu a mai avut aceeași influență, fără a fi o mare pierdere. Modul în care Aristip și discipolii săi au transmis învățăturile lui Socrate importă doar pentru a observa că succesorii acestuia au exagerat și au deformat uneori ideile acestuia.

Cirenaicii care l-au urmat pe Aristip au acceptat plăcerea ca principiu filosofic. Impresionat de auto-controlul rațional al lui Socrate, Aristip și-a transformat propria autodisciplină într-o metodă de obținere a plăcerii. În timp ce Socrate nu găsea nici un motiv pentru a se bucura de lucrurile bune ale vieții — cele care, desigur, nu se armonizau cu urmărirea virtuții — Aristip nu găsea nici un motiv pentru a mai face orice altceva. După moartea lui Socrate, Aristip a devenit un fel de mășcarici de

curte al lui Dionisos I, conducătorul tiran al Siracuzei în Sicilia, despre care se spune că ar fi murit la un chef dat în cinstea câștigării unui concurs dramatic.

Temeiul pentru alegerea lui Aristip, scandalos sau nu, era în aparență sincer și doar în parte socratic. Ca mulți dintre moraliști, Socrate a susținut că trebuie să ne ferim de a deveni sclavii dorințelor noastre, iar Aristip a fost de acord. Însă noua interpretare a avertismentului presupunea ca dorințele să fie dominate tocmai prin satisfacerea lor deplină. Acest lucru îl făcea fericit; și, de altfel, ce nu era în regulă cu fericirea? Nu arborase Socrate promisiunea fericirii ca pe un stimulent al virtuții? Atunci ea nu putea avea nimic rău în sine.

Socrate avea o concepție oarecum pretențioasă despre fericire, înțeleasă ca o stare de satisfacție spirituală obținută printr-un mod nobil de viață. Aici Aristip avea o concepție diferită. Astfel, forma de fericire la care ar trebui să aspirăm este cea derivată din plăcerea oferită de simțuri. El a privit o astfel de plăcere ca singurul criteriu operant pentru ceea ce este bun și rău în general. Din punct de vedere filosofic, acesta a susținut că este imposibil să cunoaștem altceva decât propriile senzații, idee care a avut câțiva adepți în acea vreme. Așadar, un filosof care, într-o lume nesigură, se concentra pe senzațiile plăcute, ce erau fără îndoială un lucru bun într-un anume sens, proceda în mod logic.

Urmărirea plăcerii era astfel un lucru serios. Sarcina filosofului era să-și dozeze dorințele și circumstanțele într-un mod care să ofere plăcerii un nivel maxim, pentru a predica apoi înțelepciunea acestui mod de viață și celorlalți (în mod firesc, ei ar trebui să plătească pentru un astfel de sfat valoros). Era nevoie de autodisciplina unui Socrate pentru a îndeplini cum trebuie această sarcină dificilă, sau cel puțin așa gândea Aristip care nu trebuia să se abată din drum urmărind alte lucruri decât singura țință practică și inteligibilă a vieții, adică plăcerea. Matematica și știința, de exemplu, nu erau de nici un ajutor, fiind astfel ignorate. Ar putea fi invocat aici, în bună tradiție, exemplul lui Socrate, dat fiind că a cercetat fără încetare modul în care ar trebui să trăim, lăsând deoparte toate celelalte chestiuni?

Lui Socrate i-ar fi plăcut să le arate lui Aristip și celorlalți cirenaici unde au greșit. I-ar fi plăcut să știe, de exemplu, ce s-a întâmplat cu dreptatea și cu celelalte virtuți pe care le-a promovat. Ar fi respins, de asemenea, și ideile cinicilor, deși ele erau mult mai interesante. Ca și cirenaicii, Antisthene (cca. 445-360 î. Hr.) și cinicii târzii au împrumutat cât cuprinde din Socrate, făcându-i până la urmă ideile praf. „Un Socrate dement“ (VDF, VI.54, p. 205), așa l-a descris Platon pe Diogene Cinicul, un discipol al lui Antisthene. Dar, spre deosebire de Aristip, cinicii au reușit să

mai păstreze ceva din moștenirea socratică, printr-o doctrină opusă în esență toleranței cirenaice.

Ca și Aristip, Antistene a considerat că o ascuțime a minții socratică este necesară pentru căutarea fericirii. Asemănarea cu Aristip s-a oprit aici. Antisthene credea că fericirea poate fi aflată nu în satisfacerea dorințelor, așa cum susțineau cirenaicii, dar în faptul de a renunța la ele. El a fost impresionat de indiferența lui Socrate la bogății și o viață tihnită, adoptând o filosofie ascetică bazată pe sărăcie. Socrate afirmase deja că nimic nu poate afecta un om bun. De aici, Antistene va conchide că atâta vreme cât suntem buni, nimic pe lume nu mai are importanță. Acest lucru depășește intenția lui Socrate, care nu a negat niciodată că era mai bine să fii bogat, decât să trăiești în lipsuri. Aparenta sa indiferență era în mare măsură un rezultat al căutării virtuții, în scopul păstrării sănătății sufletului, pentru a nu mai pomeni de simpla neglijare a problemei.

În timp ce Socrate era pregătit să ignore valorile și căile tradiționale când principiile sale o cereau, Antisthene urmărea o cale neconvențională doar pentru sine însuși. Dacă virtutea și ticăloșia nu erau atribute ale lucrurilor, atunci acțiunea nu mai avea nici o semnificație în sine. După cum ne putem imagina, aici era loc destul pentru excentricitate. Eliberat de dorința pentru avere și de un comportament convențional, înțeleptul putea vagabonda,

arătând cu degetul o societate nesăbuită, de obicei într-un mod zgomotos și teatral. Apoi se consola știind că valorile convenționale sunt lipsite de valoare și destul de diferite de valorile naturale ale unei vieți autentice. Din nefericire, noțiunile de valoare naturală și de virtute nu au mai fost vreodată lămurite, iar Antisthene s-a priceput mult mai bine să spună ceea ce nu erau.

Diogene din Sinope, pe țărmul Mării Negre, (cca. 400-325 î. Hr.) a venit la Atena, unde a îmbrățișat ideile lui Antistene. Însă acesta a considerat că Antisthene nu a reușit să trăiască potrivit cu învățăturile sale, fapt care nu ne surprinde. Dar Diogene le-a urmat în mod spectaculos, mai ales prin excentricitate și printr-un mod de viață neconvențional. Unul dintre episoadele cele mai binecunoscute din viața filosofilor timpurii se referă la faptul că Diogene ar fi trăit într-un butoi; o altă poveste spune că ar fi inițiat în rândul cinicilor obiceiul masturbării în public. Adevărate sau nu, poveștile despre viața sa de scrântit arată ce impresie deconcertantă a lăsat. Îi plăcea să fie poreclit „câine“ (*kyon*), de unde cinicii sau „oamenii-câine“ și-au luat și numele. Porecla i-a fost dată deoarece căuta să ducă viața simplă, instinctivă și lipsită de rușine a unui animal — animalele fiind de fapt modele ale valorilor „naturale“. Avea o limbă ascuțită și își ieșea repede din fire când nu era de acord cu cineva, ceea ce a și contribuit, poate, la

porecla sa. De altfel, nu îl putea suferi pe Platon pe seamă căruia îi plăcea să glumească. O dată și-a făcut apariția la una din prelegerile lui Platon învârtind prin aer un pui jumulit pentru a-l pune la punct cu dispreț într-o definiție — ecou jalnic al „înțelepciunii glumețe“ socratice.

Evident, renunțarea incomodă a lui Diogene la viața convențională nu a mers atât de departe, până la a face din acest „Socrate dement“ un ascet. Erau prea multe de făcut în viață pentru aceasta: oamenii trebuiau convinși prin exemple, era nevoie de propovăduire și de sfaturi practice. Dar faptele sale l-au făcut destul de cunoscut. Când a rămas fără butoi, se spune că atenienii s-au adunat și i-au cumpărat unul nou. Sinceritatea și viața sa simplă par să fi fost respectuos admirate de la o distanță sigură, deși învățătura era prea radicală pentru a atrage mai mult decât un mic număr de fideli sau pentru a avea vreun efect politic direct. El susținea că fericirea consta doar în satisfacerea nevoilor celor mai simple și în disciplinarea noastră pentru a nu vrea mai mult. Restul — bogății, tihnă, viață de familie — trebuia lăsat deoparte, deoarece nimic din toate acestea nu ar fi făcut din noi oameni mai buni. Toate restricțiile civilizației create de cetatea-stat, de la tabuurile privind incestul sau canibalismul până la instituția căsătoriei, diferențele dintre clasele sociale și religia tradițională urmau să fie depășite din același motiv. Societatea ideală va fi o

comunitate liberă de făpturi spartane, autosuficiente și raționale, unite prin orice formă de legătură mutual acceptată, neconstrânse de interdicțiile tradiționale.

Multe dintre afirmațiile lui Diogene aveau rolul să șocheze și probabil că nu și-a făcut o regulă din încălcarea tuturor tabuurilor pe care le condamnase. Scopul său era să-i îndemne pe oameni la o examinare a modului în care trăiau. Peste ani, și mai ales în primele două secole ale erei creștine, cinismul a atras tot felul de vagabonți și cerșetori practicanți ai amorului liber, ce-și duceau tot avutul într-o traistă și care erau mai mult aplecați spre ridiculizarea societății decât spre filosofie sau facere de bine. Astfel de oameni și literatura satirico-sarcastică influențată de această mișcare a condus și la apariția sensului modern al cuvântului „cinic“. Cu toate acestea, primii cinici, deși erau boemi, se considerau pe sine ca profesori de morală și se pare că au fost într-adevăr de folos. Crates din Teba, de exemplu (cca. 365-285 î. Hr.) a renunțat la averea sa considerabilă pentru a deveni discipolul lui Diogene. Acesta făcea vizite la domiciliu, asemenea unui terapeut sau preot, oferind o călăuzire morală pe care oamenii obișnuiți nu o puteau afla din altă parte — fără îndoială nu din școlile oficiale de filosofie ale lui Platon și Aristotel. Hipparchia, sora unui elev de-al lui Crates, care dorea să i se alăture în modul său neconvențional de viață, a trebuit să-și

amenințe părinții înstăriți că se va sinucide dacă nu o vor lăsa să plece. Se pare că ei au fost de acord cu plecarea, iar ea „(...) merse peste tot cu soțul ei, trăi cu el în public și se duse la mese cu el.” (VDF, VI. 97, p. 216)

Euclid, ultimul dintre succesorii lui Socrate despre care voi vorbi aici, era atât de devotat maestrului său, încât atunci când atenienii le-au interzis celor din Megara să intre în cetate, se spune că s-a deghizat în femeie și s-a strecurat înăuntru pe întuneric pentru a fi cu el. Euclid împărtășea nu numai interesul lui Socrate pentru natura binelui moral, ci și pasiunea sa pentru argumentare. În timp ce Socrate era deseori pregătit să urmărească un raționament promițător, indiferent de direcția în care ducea, Euclid se interesa de argumentele logice în sine, în special de cele paradoxale. Un adversar vorbea de „(...) mult certărețul Euclid ce pe megarici la discuții-mboldește.” (VDF, II.107, p. 118)

Frenetică sau nu, curiozitatea intelectuală a megaricilor a condus la descoperirea unora dintre cele mai dificile enigme logice și lingvistice. Lui Eubulide, un discipol al lui Euclid, i se atribuie câteva paradoxuri, printre care și faimosul paradox al mincinosului. Este vorba de paradoxul cuiva care spune „această propoziție este falsă.” Problema constă în găsirea valorii de adevăr a acestei propoziții, deoarece argumentele cu privire la adevărul ei se învârt într-un cerc vicios. De exemplu, dacă este falsă, atunci vorbitorul

a spus adevărul, aceasta fiind tocmai afirmația sa. Pe de altă parte, dacă a spus adevărul, atunci propoziția este falsă, deoarece ceea ce a spus o infirmă imediat. Astfel, dacă este falsă, atunci este adevărată, iar dacă este adevărată, atunci este falsă. Acest paradox poate fi mai degrabă ridiculizat decât rezolvat. El are abilitatea remarcabilă de a ricoșa din fața oricărei soluții propuse. De aceea, nu putem decât să-l simpatizăm pe Filetas din Cos despre care se spune că s-a gândit atât de mult la paradox, încât a început să se topească pe picioare și a devenit așa de slab încât umbla cu pietricele în încălțări pentru a nu fi luat pe sus de vânt. Iată epitaful de pe piatra de mormânt:

*O, Străine: Filetas din Cos sunt eu,
Nopti încercate din greu
Și moartea mincinosu-mi aduse.*

(Athenacus, *Deipnosophistai*, IX. 410 E
în *Stoicism*, Londra, 1908, p. 36)

Paradoxul în sine nu este profund, dar au existat în mod sigur tentative de interpretare. Paradoxul mincinosului a stimulat o direcție importantă de cercetare a naturii adevărului și a sensului pe care îl are limbajul, deschisă de logica matematică și de lingvistica orientată spre structura formală a limbajului. Se pare că nu s-au mai întâmplat totuși accidente. Un rezultat interesant pentru tipul de „autoreferință” implicat în paradox — propoziția

paradoxală este în mod curios autoreferențială — este teorema lui Gödel, unul dintre rezultatele cele mai semnificative din matematica modernă care arată limitele demonstrației matematice.

Discipolii și succesorii lui Euclid au transformat Megara într-o versiune reală a „atelierului logic“ prezentat în farsa lui Aristofan despre Socrate. Faptul că unii sceptici au considerat opera lor doar simplă „ceartă“ și controversă, ceea ce e adevărat, ne trimite cu gândul la ideea că argumentele socratice despre virtute aparțineau cetățenilor mai mult sau mai puțin intelectuali ai Atenei. Unul dintre motivele pentru care Euclid a considerat analiza binelui moral și implicarea în probleme obscure de logică drept o misiune filosofică personală o reprezintă admirația sa pentru concepția socratică potrivit căreia cunoașterea este calea spre virtute. Poate că Socrate nu s-a ocupat de logică, dar Euclid a considerat că ea ar putea fi o metodă pentru a căuta în continuare înțelepciunea. În particular, dacă am înțelege desfășurarea argumentului, acest lucru ne va fi de ajutor pentru a continua utila examinare socratică.

Toate școlile de filosofie care se revendică de la Socrate au în comun ideea conform căreia înțelepciunea duce la virtute, iar virtutea duce la înțelepciune. Ele diferă prin concepția asupra fericirii — plăcere tolerantă pentru cirenaici, disciplină ascetică pentru

cinici. Dar ei au căzut de acord că reflecția filosofică era singura cale de aflare a fericirii și pentru o viață bună. Concepțiile etice ale acestor filosofi erau mai curând individualiste (la extrem, în cazul lui Diogene), putându-se observa că la ele a contribuit modul singular de viață al lui Socrate. Dar, cel puțin în cazul cinicilor, exista o diferență clară față de Socrate cu privire la obligațiile sociale și la valorile care trebuie urmate în cetatea-stat. Cinicii au găsit un contrast între viața virtuoasă și viața trăită în cetatea în care ni s-a întâmplat să ne naștem. Într-un anume sens, Socrate a făcut același lucru, dar numai într-un anume sens. El ar fi acceptat cu siguranță ca individul să-și urmeze propria conștiință, iar nu legile cetății, dacă acestea ar fi fost nedrepte. Însă a căutat în același timp să îmbunătățească viața cetății, iar nu să plece de acolo. I-a îndemnat pe atenieni să trăiască în spiritul dreptății, să-și perfecționeze legile și comportamentul dacă este necesar, iar nu să abandoneze proiectul de civilizare prin pierderea respectului pentru lege.

Socrate a afirmat în mod clar că, deși trebuie să nu asculți de legi dacă sunt nedrepte, trebuie totuși să accepți pedeapsa dacă ești prins, exact faptul pe care l-a făcut când a fost condamnat. Câțiva prieteni s-au oferit să-l ajute să evadeze din închisoare și să fugă din Atena înainte de execuție; unul dintre primele dialoguri platonice, *Criton*, pomenește de

acest episod și prezintă motivele pentru care Socrate a respins propunerea. Pe lângă obligația morală față de autoritatea cetății și față de lege, Socrate iubea Atena pe care nu a părăsit-o nicio dată. Unele lucruri pe care le-a spus în dialogurile platonice sugerează că se îndoia asupra democrației ca formă de guvernare, fapt pentru care a fost adesea calificat ca antidemocrat. Însă, cel care avea îndoieli era Platon, așa cum se îndoia probabil de toate formele de guvernare pe care le-a întâlnit. Socrate însuși era cât se poate de loial constituției ateniene. Adesea, acesta a elogiat cetatea și instituțiile ei, și se pare că nu a părăsit-o nicio dată cu excepția plecării sale în armată. Cu privire la problema democrației, Socrate a votat anapoda — sau mai degrabă a votat pentru, ratând să-și exprime preferința. Existau destule state cu o guvernare nedemocratică în care ar fi putut emigra. Poate că lucrul cel mai stânjenitor pentru oponenții din epocă ce ar fi vrut să-l prezinte ca pe un dușman al democrației era momentul binecunoscut când și-a riscat viața în timpul guvernării antidemocratice a tiranilor refuzând să ia parte la arestarea unui om nevinovat.

Socrate era, dacă putem spune astfel, prea democrat pentru atenieni. Acest aspect al caracterului și al învățăturii sale a dus, de altfel, și la individualismul exagerat al unuia dintre imitatorii săi. Atitudinea sa în raport cu religia și moralitatea pot

fi interpretate ca ultra-democratice. Din punctul său de vedere, nimic nu are temei dacă nu este administrat de o autoritate care se situează deasupra judecății morale a poporului, fie aceasta o autoritate putativă ca Zeus sau a unui tiran. Fiecare om trebuie să recunoască pentru sine binele și răul, nimeni nu va scăpa de obligația examinării propriei vieți. Rezultatul unor astfel de discuții între cetățeni ar trebui să fie în mod ideal o societate dreaptă cu legi drepte la care se va ajunge printr-o astfel de examinare colectivă. Așa cum a proiectat Socrate democrația, convingerea individuală conduce la un acord colectiv — poate că nu în privința tuturor lucrurilor, dar cel puțin pentru niște reguli generale ale modului în care ar trebui să trăim.

Socrate nu a fost un politician. A știut doar ce are de făcut, adică să stea de vorbă cu oamenii, cu fiecare în parte sau în grup: „(...) Pentru ceea ce susțin eu, știu să-mi câștig un singur martor, anume pe însuși interlocutorul meu, și n-am nevoie de mai mulți, căci știind să pun la vot pe unul singur, nu mai discut cu cei mulți.“ (GR, 474 a, p. 327)

Peste ani, voturile lui Socrate s-au acumulat vizibil, pe măsură ce Platon a continuat dezbaterea sau o simulare a acesteia în dialogurile sale, cu mult dincolo de Atena secolului al V-lea și de banchetele vremii. În orice caz, astăzi aproape toată lumea este

vremii. În orice caz, astăzi aproape toată lumea este de acord cu un lucru pe care Socrate l-a spus judecătorilor săi: „Căci dacă mă veți ucide pe mine, (...) nu veți mai avea parte ușor de un astfel de om, atenieni...” (AS, 30 e, p. 31)

Surse

În engleză:

CDP — *The Collected Dialogues of Plato*, E. Hamilton și H. Cairns (ed.), (Princeton University Press, 1961).

CWA — *The Collected Works of Aristotle*, J. Barnes (ed.), (Princeton University Press, 1984).

LCL — Loeb Classical Library.

LOP — *Lives of the Philosophers*, Diogenes Laertius, trad. de R.D. Hicks (Harvard University Press, 1972).

În română:

Platon, *Opere*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, în următoarea ordine, conform citatelor din carte:

AS — *Apărarea lui Socrate*, trad. de Francisca Băltăceanu, *ed. cit.*, vol. I, 1974.

LC — *Laches*, trad. de Dan Slușanschi, *idem*.

PH — *Phaidon*, trad. de Petru Creția, *ed. cit.*, vol. IV, 1983.

CR — *Criton*, trad. de Marta Gușu, *ibid*.

GR — *Gorgias*, trad. de Alexandru Cizek, *ibid*.

TH — *Theaitetos*, trad. de Marian Ciucă, *ed. cit.*, vol. VI, 1989.

MN — *Menon*, trad. de Liana Lupaș și P. Creția, *ed. cit.*, vol. II, 1976.

HM — *Hippias Minor*, trad. de Manuela Popescu și P. Creția, *ed. cit.*, *idem*.

- ET — *Eutyphron*, trad. de F. Băltăceanu și P. Creția, *ibid.*
- RP — *Republica*, trad. de Andrei Cornea, *ed. cit.*, vol. V, 1986.
- BN — *Banchetul*, trad. de Cezar Papacostea, în Platon, *Dialoguri*, Univers Enciclopedic, 1995.
- MT — Aristotel, *Metafizica*, trad. de Ștefan Bezdechi, Ed. Academiei, București, 1965.
- EN — Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. de Stella Petecel, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- VDF — Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. de C.I. Balmuș, Polirom, Iași, 1997.